



TITLE:

カントの実践哲学における最高善とキリスト教

AUTHOR(S):

南, 翔一郎

CITATION:

南, 翔一郎. カントの実践哲学における最高善とキリスト教. 近代/ポスト近代とキリスト教 2012, 2011: 51-61

ISSUE DATE:

2012-03

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/155077>

RIGHT:

論文

カントの実践哲学における最高善とキリスト教

南翔一朗

はじめに

人間は神についての認識を手にはすることはできない。神についての知識は成立しない。なぜなら人間の認識は感性的直観の対象についてのみ成立しうるのであって、神はそのような人間の感性的直観の対象ではないからである。したがって、神や魂の不死を知的に証明しようとする伝統的形而上学の営みのすべては否定されねばならない。これが『純粋理性批判』（1781）におけるカントの主張であり、カントは神の存在を理論的に証明しようとするそれまでの営みを断罪したのである。

しかし、そのようなカントの神の存在証明批判は、神をはじめとする超越的な対象に対する人間のアプローチの一切が否定されるということの意味するのではない。人間が神について語る権利を放棄しなければならないのではない。カント自身が『実践理性批判』（1788）の第一部第二篇「純粋実践理性の弁証論」で試みるように、人間は神の現存在（Dasein）と魂の不死に対して理性的に（ただし理論理性を介してではなく、実践理性を介して）アプローチすることができるとカントは主張するのである。そして、このように人間が魂の不死と神の現存在を再び思念することを可能にするのが、徳と幸福の結合、すなわち最高善であった。

本稿では、『実践理性批判』第一部第二篇「純粋実践理性の弁証論」における最高善についての議論をたどることで、『純粋理性批判』において一度は拒絶された人間による神の把握が、いかにして再び可能になるのかと明らかにしたい。さらにまた、そのようなカント独自の宗教哲学がキリスト教とどのように関係するのか、特にカントがキリスト教を独自の視点からどのように評価するのかを明らかにすることで、批判哲学と宗教との関係性について新たな視点を提供したい。

1．実践理性の優位

カント哲学において「理性」と呼ばれるものは二つの関心、二つのアспектをもつ。一つ目は思弁的な関心すなわち対象を認識するというアспектであり、これが『純粋理性批判』において主題として論じられていた理性の一側面、理論理性（思弁的理性）と呼

ばれるものである。これに対して二つ目の理性の実践的な関心は、意志を道徳的に規定すること、すなわち自律的に道徳法則を生み出し、自らを道徳的に規定することである。そしてこれが実践理性と呼ばれるものである。

しかし、後者の道徳法則を生み出す実践理性は、確かに対象についての認識を構成する理論理性とは区別されねばならないが、理論的命題を一切掲げないというのではない。実践理性は自らの道徳的原理をとおして、それにふさわしい対象が存在し、それにふさわしい世界が生じることを願い、理論的命題を掲げるのである（具体的には魂の不死や神の現存在）。したがって、「実践理性がそれ自身でアプリアリな根源的諸原理をもち、それにある種の理論的な諸命題が不可分に結び付けられているが、それにもかかわらずこれらの命題が思弁的理性のあらゆる可能的な洞察から逃れているならば〔中略〕、どちらの関心が最上のものであるか〔中略〕ということ」（V120）¹が問題となる。もし理論理性が知りえない事柄、すなわち感性的直観の対象ではない事物について、実践理性が何らかの命題の定立を要求するなら、このような実践理性の振る舞いに対してはどのような処置がとられるべきであろうか。

このような問題に対するカントの回答は非常に明確である。カントによると人間の理性は確かに理論理性と実践理性に分けられるが、それは別々の異なる理性ではなく、理性の二つの関心にすぎない。すなわち、「理論的な意図においてであれ、実践的な意図においてであれ、アプリアリな諸原理にしたがって判断するのは、いつもただ一つの同じ理性」（V121）なのである。したがって、理論理性も実践理性も一つの理性の二つのアスペクトであるかぎり、両者はできるかぎり調和を保たねばならない。したがって、「その命題が思弁的理性に矛盾しない以上、この命題が純粋理性の実践的関心に不可分に属しているやいなや、思弁的理性は確かに自らの土地で育ったものではないが、十分に認定されている自分には未知の提案としてまさにこの命題を受け入れ、それを理性が純粋理性として自らの権威において持っているものすべてと調和させ、結びつけようと努めねばならない」（V121）のである。こうして、理論理性が知りえない事柄に対して、実践理性が理性にとって必然的な命題を掲げるとき、実践理性の要求が受け入れられねばならない。なぜなら、理性が二つの異なる関心をもつとしても、理性はただひとつしか存在しない以上、理性は統一を保持しなければならないからである。そして、このように理性に統一を与えるために、思弁的理性の知りえない事柄に関しては、実践理性の要求にしたがうという原則こそが、「実践理性の優位」と呼ばれるものである。

しかし、実践理性が掲げる理性にとって必然的な命題とはいったいどのようなものなのだろうか。実践理性は何を根拠にして、人間の理論理性が単独では扱うことのできない超越的な対象に対するアプローチを可能にするのだろうか。

2．理論理性と実践理性の結合を可能にするものとしての最高善

道德法則（定言命法）を生み出すこと、したがってまた何が徳であるかを人間に対して示すことが、実践理性の第一の機能であり、そしてその際、幸福の追求は道德の最高原理ではありえず、徳の追求の際には幸福が考慮されてはならない。しかし、カントは弁証論の序盤で次のように述べている。

しかしそうであるとしても、徳はなおも理性的有限的存在者の欲求能力の対象として、全体的で完全な善ではない。というのも、全体的で完全な善であるためには、幸福もまたそれに加えて必要とされるからである。（V110）

カントは分析論では否定的に排除したはずの幸福を一転、弁証論においては善を構成する要素として取り込もうとする。そして、弁証論における議論の全体がこの幸福の導入によって開始され、幸福というファクターが弁証論全体を可能にしているのである。

こうして、弁証論においては「理性的有限的存在者の欲求能力の対象」としての善が問題とされ、それが徳と徳にふさわしい幸福の結合である「最高善」の名の下に論じられるのであるが、カントによるとこのような徳と徳にふさわしい幸福の結合は、現段階においては生じていないし、今後生じるであろうと楽観的に考えることはできない。なぜなら、自然法則とは異質な原理である道德法則は自然の因果性という形式の適用範囲外であり、世界において道德法則を遵守することを原因として幸福が必然的なものとして結果すると楽観的に考えることはできず、「必然的で最高善に十分な世界における幸福の徳との結合は、道德法則を綿密に遵守することによっては期待されえないからである」（V113-114）。カント自身がこのような事態を「実践理性のアンチノミー」と呼んでいるように、徳を生み出す道德法則と人間にとっての幸福を生み出す自然法則は二つの異質な原理であり、ある人が道德的であるということが原因となって、その人に幸福が与えられるという結果を必然的に引き起こすということなどあり得ないのである。このように理性的有限的存在者の欲求能力の対象として導出された徳と幸福の結合は、カント自身によって一旦は拒否される。カントは徳と幸福、道德法則と自然法則が、ただそれだけでおのずと結びつくという楽観的な考えを完全に否定するのである。

では、このようなアンチノミーは解消されうるのであろうか。カントによるとそれは可能である。なぜなら、この実践理性のアンチノミーには「徳の心術が感性界における因果性の形式」（V114）であり、したがってまた「感性界における現存在を理性的存在者の唯一の实在様式」（V114）とする想定が隠されており、そのかぎりでのみこの徳と幸福の総合的・因果的結合は矛盾する虚偽の命題とみなされるからである。確かにもしこの世界だけを、すなわち自然の因果性が森羅万象を規定する感性界だけを、人間の属する世界であると考えれば、アンチノミーは解消されえず、徳と幸福の結合など幻影に過ぎないとされねばならないだろう。しかし、人間は感性界の原理である自然法則に完全に服してい

るのではない。カントによると人間は「道德法則においてわたしの因果性の純粋な知性的規定根拠を（感性界において）もっているので、心術の道德性が原因として、感性界における結果としての幸福と、直接的にはないが間接的に（自然の知性的な創造者を介して）、しかも必然的に連関するということは不可能ではない」（V114-115）。このように、カントは道德法則という叡智界の原理を保持する人間をよりどころにして二世界論を持ち出し、叡智界と感性界の存在者でありながらも自然の創造者でもある神を想定することによって「実践理性のアンチノミー」を解消し、徳と幸福の結合を可能にしようとするのである。

以上のように、最高善の定義から実践理性のアンチノミーへ、そしてさらにその解消へという議論が弁証論の冒頭において展開されるのであるが、ここにおける議論の特徴は以下の二点である。

まず第一に、カントは弁証論の議論を開始するに当たって、これまでは利用してこなかった（というよりは躍起になって排除してきた）幸福を自己の思惟の内に取り込み、それを徳と結合させることによって実践理性がある種の理論的な命題（先の引用部では「自然の知性的な創造者」としての神という理論的命題）を掲げるということを導き出している²。したがって、幸福というファクターの導入によってカントの実践哲学は形式的な道德の議論から、その形式したがって世界が内容的にどのようなものとして構成されるべきか（すなわち徳と幸福の結合としての最高善の実現）という議論を経て、そのような世界が実現されるためには「自然の知性的な創造者」としての神が必要であるという、超越的な存在者に対する言及すらも可能になるのである³。

それに加えて、第二の特徴として挙げられるのは、カントが幸福を「理性的有限的存在者」にとってのよいものとして、最高善の中に組み込んでいるということである。すなわち、幸福を含むものとしての最高善を必要とするのは「理性的有限的存在者」としての人間であり、人間の有限性が実践哲学への幸福というファクターの導入を要求するのである。それゆえ、人間が幸福を含む最高善を必要とする以上、最高善を足がかりに導出される「自然の知性的な創造者」としての神もまた、人間によって必要とされるものにすぎない。したがって、神は実在すると考えられねばならないとしても、それを「ねばならない」という仕方で表象するのは、徳と幸福の結合を欲する人間であり、神という存在者は人間の視点から眺められているのである。

このように、カントは弁証論において幸福というファクターを取り入れることで、人間の視点から世界を眺め、さらにそれを通して人間の視点から神を眺めるという独自の方法論を明確に打ち出している。そして、このような方法論がカントの宗教哲学の独自の性格を形成しているといえよう。『純粋理性批判』において理論理性によっては不可能とされた人間による超越的なものへのアプローチ、すなわち魂の不死および神の現存在を論じることが、このような方法論によって、実践理性をとおして再び可能とされたのである。

3．魂の不死と神の現存在

以上のようにカントは幸福を含むものとしての最高善を媒介にして、有限な人間による超越的なものへのアプローチを可能にし、人間の視点から神を思惟するという営為を試みるのであるが、これによって具体的に要請されてくるのが魂の不死と神の現存在である。以下に、これらの命題が具体的にどのように導出されるのかを簡単にたどっておきたい。

(1) 魂の不死

カントによると最高善とは完全な道德性とそれにふさわしい幸福との結合である。それゆえ、最高善が可能であるためには、少なくともまず完全な道德性が達成されねばならない。しかし、カント自身はこのような完全な道德性が、人間によって容易に手に入れられるものであると考えてはいない。なぜなら、カントによると「意志が道德法則に完全に適合しているということは聖性であり、それは感性界のいかなる理性的存在者が、その存在のいかなる時点においてももち得ない完全性」(V122)だからである。しかしながら、理性はこのような最高善の一要素としての完全な道德性の実現可能性を必然的なものとみならず。したがって、人間が完全な道德性を実現することができないという現実を保持しつつも、それが可能でなければならないという実践理性の要求を許容するためには、「その完全性はただあの完全な適合への無限に進み行く進歩においてのみ見出されうる」(V122)と考えるほかない。そしてこのようにして、「最高善は魂の不死の前提の下でのみ実践的に可能」(V122)になるのである。⁴

(2) 神の現存在と理性的信仰

先にも触れたように、人間は自然を完全に支配化におくことはできず、徳と徳にふさわしい幸福との結合を完全に生み出すことはできない。それゆえ、カントは神を最終的に最高善を実現する存在者として導入したのであった。したがって、ここにおいて登場してくる神は、さしあたりは徳にふさわしい幸福を人間が手にすることができるように自然法則をコントロールする自然の創造者に過ぎない。しかしこのように考えるとき、最高善を実現する自然の創造者としての神は、単に徳と幸福を結びつける存在者、最高善の実現という人間の都合によって生み出された観念にとどまることはできない。

ところで法則の表象にしたがって行為することのできる存在者は知性(理性的存在者)であり、そのような法則のこのような表象にしたがうそのような存在者の因果性は、理性的存在者の意志である。それゆえ、自然の最上の原因は、それが最高善のために前提されなければならないかぎり、悟性と意志によって自然の原因(したがって創造者)であるような存在者、すなわち神である。(V125)

神は徳と幸福、道德法則と自然法則を結びつける存在者であった。したがって、自然の

創造者である神が自然法則を道德法則に合うように結び付けることができるためには、神は道德法則を知り、道德的なことが何であるかを知っているものでなければならない。いやそれどころか、神は人間以上に道德法則と世界における道德法則の実現を欲する意志を持つものでなければならない⁵。神がそのような道德的意志を保持していると考えることによってのみ、神による最高善の実現は可能になるのである。こうして、神は道德法則という理性的存在者の意志をそのうちにもつ自然の創造者であると表象されねばならないのである。

このように神の現存在は人間の実践理性の要請として、人間という存在者の視点から最高善という概念を媒介して導出されるのであるが、カントはこのような神のあり方を人間との関係で次のように述べている。

さてここで十分に記憶しておくべきことは、この道德的な必然性が主観的なもの、すなわち欲求であって、客観的なもの、すなわち義務ではないということである。〔中略〕この想定は理論的な理性との関係においてはただ解明根拠とみなされ、仮説と呼ばれうるが、しかし道德法則によって私たちに課される客体（最高善）、したがって実践的な意図における欲求の理解可能性との関係においては、信仰、しかも純粋な理性的信仰と呼ばれうる。（V125-126）

神の現存在を必然的なものとして想定することは、「主観的なもの」、「欲求」にすぎない。したがって、神の現存在を客観的な真理とみなし、「神の現存在を想定せよ」という命令を他者に対して下すことはできない。そのため、理論理性との関係における神の現存在の想定は、最高善の実現を可能にするための「仮説」にすぎず、感性的直観に基づいて構成された対象の知識と比べるなら、確実性の程度は決して高いといえるものではない。しかしながら、それが実践理性を持つ人間の主観、あるいは人間の欲求によって導出されたものであるかぎり、神の現存在の想定は「理性的信仰」⁶と呼ばれうるものである。

このように『純粋理性批判』において理論理性による神把握の不可能性を主張したカントは、『実践理性批判』において人間の実践理性と幸福を必要とするという人間の有限性をとおして、神へとアプローチする道を開こうとするのであり、神の現存在は人間による神の把握を知識としてではなく、信仰として（しかし恣意的な信仰ではなく実践理性による理性的・道德的な信仰として）可能にしようとするのである⁷。

4．カント哲学とキリスト教

以上のように、カントは道德に幸福というファクターを導入し、徳と徳にふさわしい幸福の一致・結合という人間の要求を前面に押し出すことで、神を哲学的に扱うことを可能にしたのであるが、カント自身が「キリスト教の教えは、それがまだ宗教の教えとみなされない場合も、これらの部分において最高善（神の国）の概念を与え、それだけが実践理

性の厳格な要求を満足させる」(V127-128)と述べているように、このようなカントの宗教思想と最もよく合致するのがキリスト教という宗教の教えであった。以下、カントが具体的にキリスト教のどのポイントを高く評価しているのかを、カントの議論にしたがって明らかにしたい。

まずカントが高く評価するのは、キリスト教における道德の厳格さとそのような厳格な道德に対する人間の不完全性である。魂の不死を導出した際の議論からも明らかなように、カントは完全な道德性を人間がこの世の有限な生において実現することは不可能であると考えている。魂の不死による無限の時間が必要とされるほどに、人間は道德的に不完全なのである。そしてまさにこのような道德の厳格さとそれに対する人間の不完全性を十分に理解しているがゆえに、キリスト教においては「キリスト教の掟(Gesetz)が要求する聖性に関して、被造物には無限への前進以外には残されておらず、しかしまさにそれゆえにまた、被造物は無限へと進み行く継続の希望を抱く権利が与えられるのである」(V128)。

しかし、キリスト教の意義はこのような厳格な道德律とそれに対する人間の不完全性という人間観に尽きるのではない。神の現存在をめぐる議論からも明らかなように、カントは最高善の実現を道德的意志をもつ自然の創造者としての神に託す。徳と幸福はおのずと結合するものではなく、人間もそれらを完全に結合させる能力を持っていないからである。そして、カントによるとキリスト教もこのような観念を保持している。

キリスト教の道德の教えは(最高善の第二の不可欠な構成要素〔訳注：幸福〕の)この欠如を、理性的存在者が道德法則に全霊をささげる世界を神の国として描写することによって補う。そしてこの神の国においては、自然と道德が派生的な最高善を可能にする聖なる創造者によって調和へと、自然と道德のそれぞれ自身には未知の調和へといたるのである。(V128)

こうして、カントは徳と幸福の結合あるいは自然と道德の調和を実現する神の表象、さらにそのような神によって最高善が完全に実現される場としての「神の国」の表象を保持しているということのうちに、キリスト教の教えと自己の宗教哲学の共通点を見るのである。⁸

しかし、このようなカント哲学とキリスト教の共通点はたんなる部分的な一致と考えられるべきではない。なぜなら、一つ目の共通点である道德の厳格さとそれに対する人間の不完全性は宗教的営為の出発点を、さらに二つ目の共通点である神による最高善の実現(神の国の概念)はその終着点を構成しているからである。したがって、カントの理解に即して言うなら、カント哲学とキリスト教はスタート地点(現実認識)とゴール地点(理想・目標)を共有しており、そのかぎりでは両者は全体的なプログラムあるいは方向性を共有しているのである。そしてそれゆえに、カントは自己の思想とキリスト教の教えを重ね合わせて論じ、キリスト教の教えが「実践理性の厳格な要求を満足させる」と主張するのであ

る。⁹

以上のようなカントによるキリスト教評価は、カントのストア派理解との比較で考察すると、その特徴を明確に把握することができる。カントは、キリスト教とストア派を道徳的に同等とみる当時の風潮を明確に批判する。カントにとって、「両者の相違は明白である」(V127)。カントによると「ストア派の哲学体系は心の強さを軸にしており」(V127)、彼らは「心情が下級の、心の弱さによってのみ支配的になる感性の動機を超越する」(V127)ことを求めた。感性の克服と超越、したがって、人間の本性的な有限性を超え出ることがストア派にとっての徳であったのである。

以上のような徳についての規定が、ストア派の道徳哲学の誤りの原因であるとカントはみる。すなわち、ストア派は以上のような徳概念に基づいて、「純粋な徳の法則にとって不可欠な徳の程度を、この世の生において完全に到達可能なものとして考えることで、賢者の名のもとに、人間の道徳的な能力が人間の自然本性のすべての制限を超えて広げ、あらゆる人間的認識に矛盾することを想定した」(V127)のである。こうして、ストア派は徳を厳格に規定しておきながら、人間の自然本性的な有限性を無視することで、人間と完全な道徳性との距離を見誤ったのである。

しかも、ストア派は人間の有限性、すなわち感性を無視することによって、「最高善に属する第二の構成要素、すなわち幸福を人間の欲求能力の特殊な対象として認めようとしなかった」(V127)。こうして、ストア派は人間と完全な道徳の距離を見誤ったのみならず、人間の自然本性を完全な道徳性を獲得した存在者から除外することで、幸福を不要なものや邪魔なものともみなし、最高善の意味内容を著しく歪めてしまったとカントは考えるのである。

以上のように、カントは現実における人間と道徳的完全性の距離を見誤ったこと、また幸福を人間に不要なものと考え、最高善の第二の構成要素をとらえそこねたことのうちにストア派の欠点をみるのであるが、それはすなわち人間の有限性や感性、あるいは自然本性についての理解と評価が、カントとストア派で圧倒的に異なっているということを意味する。カントは、人間から有限性を排除しようとし、また実際に排除できるとするストア派の人間観を、バランスを欠いたものとして拒絶するのである。

以上のようなストア派の難点をキリスト教はクリアしているとカントが考えていたことは、上記の考察からも明らかであろう。したがって、ストア派との対比で考えるとき、カントがキリスト教を、特に人間の有限性の扱い方、あるいは幸福の位置づけ方において、高く評価していたとすることができる。もし徳のみに限定するなら、カントがキリスト教を高く評価する必然性はまったく存在しない。ストア派も徳を厳格なものとして規定しているからである。しかし、幸福および幸福と徳の関係性に目を転じるとき、キリスト教でなければならない必然性がおのずと浮き彫りになる。幸福の位置づけ、したがってまた有限的存在者としての人間の理解において、カントとキリスト教は軌を一にしているのである。

むすびにかえて 批判哲学とキリスト教

これまで見てきたように、カントは幸福を含むものとしての最高善を取り入れることで、神という超越的なものに対するアプローチを可能にする。それゆえ、「道徳は不可避に宗教へといたる」(VI6)という『宗教論』の有名な言葉もこのような文脈において理解されねばならない。純粋に道徳のみを考察し、為すべきことをただひたすら問い続けるのみであるならば、道徳は自己完結したものとなり、そこに宗教が生じる余地はない。しかし、道徳に幸福というファクターを加えるとき、すなわち道徳哲学において「理性的有限的存在者」としての人間を議論の中心にすえるとき、道徳と宗教の結合が可能になるのである。

このように、カントにとって批判哲学とキリスト教を密接に結びつけるものは、両者の厳格な道徳観ではなく、むしろそれ以上に幸福観であり¹⁰、幸福をどのような形で道徳性と結びつけるのかという点において、カントはキリスト教と自己の宗教思想の重要な一致点を見るのである。それゆえ、カントの批判哲学とキリスト教の関係性をカントの議論に即して理解し、幸福という要素によってカント哲学とキリスト教の関係性を解釈することで、批判哲学と宗教との関係性を解釈し評価する新たな視点を得るとともに、これを通してキリスト教思想におけるカント哲学の意義を新たに理解しなおすことができるようにも思われる。

¹ 以下、カントの著作からの引用はアカデミー版を使用し、直後の括弧内に巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示す。

² 具体的にどのような理論的命題が実践理性によって立てられるかについては、魂の不死と神の現存在について議論される際に明確になるが、カントがすでに実践理性のアンチノミーを解決する際に、自然の創造者としての神を持ち出してしまっていることからわかるように、確かに神の現存在は最高善の表象から要請されるのであるが、アンチノミー解消と最高善の実現が可能になるのは神が現に存在している場合のみであり、最高善は神なしには実現し得ないものでもある。したがって、確かに一方では神の現存在の要請は最高善に依拠しているが、他方では最高善も神の現存在に依拠しており、最高善と神の現存在の要請の関係は相互依存の関係にあると考えるべきであろう。

³ カント倫理学を内容のない形式主義とする批判に対し、量義治はカント哲学における幸福をめぐる一連の考察の中でこの最高善を扱い、道徳法則という形式にしたがってどのような内容の世界が生み出されるべきかがカント哲学においては顧慮されているとする(量義治『批判哲学の形成と展開』、理想社、1997年、289-290頁)。

⁴ この部分の議論からもわかるように、基本的にカントは人間は自力で道徳的完全性を達成できると考えるのであるが、『実践理性批判』の別の箇所ではキリスト教との関連において「私たちが能力の及ぶ限りよく行為するならば、私たちの能力のうちにはないものが、それがどのようにしてであるかを知らうが知るまいが、ほかのところから私たちに与えられるであろうと私たちが望むことができる」(V128)と述べており(さらに同様の記述は『たんなる理性の限界における宗教』(1793)のVI51-52においても見出される)、カントの宗教哲学における恩寵概念の受容可能性についてはさらなる研究が必要であると思われる。しかしここでは、カントが自力と他力の二者択一によって道徳的完全性の問題を論じてい

るのではないということを指摘しておくにとどめる。

⁵ このようにカントは神を道徳的意志の保持者とみなすのであるが、神を道徳法則との関係で扱うという態度は、ここにおいて唐突に導入されたものではなく、カントは以前から神を道徳的意志をもつ存在者として人間とともに論じている。これはたとえば、『人倫の形而上学の基礎づけ』（1785）のIV412-414や『実践理性批判』のV32などに明確にみとることができる（この点については、拙論「カントの実践哲学における二つの意志概念 Wille および Willkür の概念とその変遷」（『キリスト教と近代社会』、「近代 / ポスト近代とキリスト教」研究会、2011年、71～86頁）を参照されたい）。

⁶ ここにおいてカントは、幸福を含むものとしての最高善を介して引き出される神の現存在の想定を理性的信仰と呼んでおり、信仰という概念は神の現存在の要請以上の内容を持っていないかのように思われる。しかし、後に『たんなる理性の限界内における宗教』（1793）の序文では「しかし、この理念〔訳注：最高善を可能にするものとしての神〕は（実践的に考察するなら）決して空虚ではない。なぜなら、それは私たちの為すこと・為さないことに、それらを全体としてみて、何らかの究極目的 それは理性によって正当化されうるのだが を考えるという私たちの自然本性的要求を満たすからである」（VI5）と述べており、神の現存在への信仰により最高善とその実現者としての神の下に諸目的を包摂することで、世界を究極目的の下で全体的に考察する視点を得ることができるとしている。したがって、カントにおける信仰という言葉の意味は、かなりの射程を持っていると考えるべきであろう。

⁷ 『純粋理性批判』において、カントは「私は、信仰のための場所を空けておくために、知を廃棄しなければならなかった」（BXXX）と述べているが、理性的信仰としての神の現存在の議論を通して、予備的な作業としての『純粋理性批判』の意義も十全に理解されうと思われる。

⁸ 特に、カントが神の国の概念における幸福の扱い方においてキリスト教を評価しているということは非常に重要なポイントである。なぜなら、この点を明確にすることでカントが人間の道徳意識に宗教を還元しようとしたのではないということが明確になるからである。カントは道徳とは異質な原理をもつ幸福を道徳と結合させようとし、それを可能にするものとして神（あるいは宗教）の必要性を説く。したがって、宗教は道徳と幸福の結合点において生起するのであって、決して道徳へと還元しきることのできないものなのである。

⁹ このように宗教哲学の全体的な構想・プログラムはすでに『実践理性批判』において描かれており、『宗教論』はこのような青写真にしたがって個別的な教義や具体的な教会と自己の宗教哲学の関係性を考察したものと位置づけることができるようにも思われる（注10で論じるようにカントの宗教哲学研究においてはカントとキリスト教の関係性は『宗教論』におけるカントの議論から解釈されることが多く、『実践理性批判』や最高善をめぐる議論からそれが論じられるということは少なかった）。

¹⁰ これまでのカント解釈（特に日本における哲学研究としての）において、「カントとキリスト教」ということが問題とされる場合、『宗教論』とキリスト教の関係性に関心が集中しすぎるあまり、このような『実践理性批判』における最高善論（すなわち幸福）との関係が強調されることはあまりなかったように思われる。そして、このようにカントの宗教哲学が『宗教論』とキリスト教の関係性に限定して論じられる場合、イエスを道徳の教師として捉えるカントのイエス解釈が大きな役割を演じてきた。たとえば、量義治はカントのイエス理解とパウロのイエス理解を対比しつつ、イエス死を贖罪死として理解しないカントのイエス理解を非キリスト教的なものとみなす（量義治『宗教哲学としてのカント哲学』、勁草書房、1990年、281-286頁）。したがってこの場合、カントとキリスト教の共通点は道徳性だけであるとみなされる（ただし、『宗教論』第二篇におけるカントのイエス理解に贖罪や恩寵という契機がまったく存在しないと断定することはできない。注4でみたように、カントは恩寵の可能性を完全に否定しているとは言えず、またこのような恩

龍は『宗教論』第二篇における「善の原理の人格化された理念」との関係においても論じられており、カントの宗教哲学における恩寵の問題はさらに詳細な研究を必要とする）。また量と同じようなカントとキリスト教の関係規定は、氷見潔にも見られる（氷見潔『カント哲学とキリスト教』、近代文藝者、1996年）。このようなカント解釈に対して、本稿はカント哲学とキリスト教の関係性を論じる際に最高善（あるいは幸福）というファクターが『宗教論』以前に大きな役割を果たしていたということを重視し、カントの宗教哲学とキリスト教の共通点を大きな方向性や全体的プログラムと見なすことで、批判哲学とキリスト教をより広い視点から考察し、比較検討した。カントと親交のあったヤハマンはその伝記の中で、「カントはさらに、時々神学の著作を読み、また教義学と道徳学との間の体系的連関に興味を感じていました」（ヤハマン『カントの生涯』、木場深定訳、1978年、42頁）と述べているが、ヤハマンの証言にしたがって、カントとキリスト教の関係性を個々のテーマからではなく、本稿で論じたような体系や全体的な方向性との関係から考察する視点を導入することも、今後のカント研究にとって有益であると思われる。

みなみ・しょういちろう（京都大学大学院文学研究科・博士後期課程）

